MAURO MARTINS AMATUZZI

O RESGATE DA FALA AUTÊNTICA

Filosofia da Psicoterapia e da Educação

Scanned with CamScanner

Mauro Martins Amatuzzi é paulistano, nascido a 25 de setembro de 1936.

Formou-se em Psicologia pela PUC-SP em 1974, e desde então trabalhou com atendimento psicológico individual de adultos (aconselhamento e psicoterapia), e como professor.

É docente do Instituto de Psicologia da USP desde 1987 e tornou-se Doutor em Filosofia da Educação pela UNICAMP em 1988.

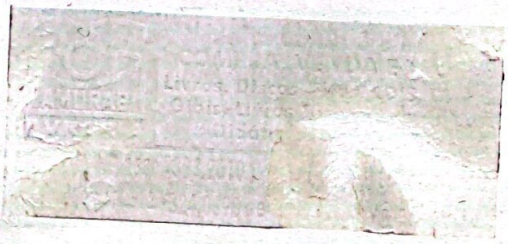
Trabalha também com supervisão desde 1979, tem artigos publicados em revistas especializadas, além de ser autor dos livros: **Paz Inquieta** (1973) e **Crescimento e Ajuda** (1980).

Scanned with CamScanner

O RESGATE DA FALA AUTÊNTICA

Filosofia da Psicoterapia e da Educação

BIBLIOTECA
Espaço Viver



Scanned with CamScanner

MAURO MARTINS AMATUZZI

O RESGATE DA FALA AUTÊNTICA

Filosofia da Psicoterapia e da Educação

Scanned with CamScanner

Capa: Francis Rodrigues

Equipe Editorial

Coordenação: Maria Aparecida Balduino Cintra

Copidesque: Niuza Maria Gonçalves

Revisão: Marco Antonio Storani
Josiane de Fátima Pio Romera
Beatriz Marchesini

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Amatuzzi, Mauro Martins.
O resgate da fala autêntica / Mauro Martins Amatuzzi.
— Campinas, SP : Papirus, 1989.

Bibliografia.

1. Comunicação 2. Comunicação oral 3. Fala I. Título.

CDD-001.542
-401
-808

89-1017

Índices para catálogo sistemático:

1. Comunicação verbal 001.542
2. Fala : Comunicação 001.542
3. Linguagem : Filosofia 401
4. Linguagem falada : Comunicação 001.542

ISBN 85-308-0070-2

DIREITOS RESERVADOS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA:
© M.R. Cornacchia & Cia. Ltda.

papirus EDITORA

Fone: (0192) 32-7268 - Cx. Postal 736
13.001 - Campinas - SP - Brasil

proibida a reprodução total ou parcial por qualquer meio de impressão, em forma idêntica, resumida ou modificada, em língua portuguesa ou qualquer outro idioma.

Scanned with CamScanner

Capítulo 4

A AUTENTICIDADE
ROGERS

Carl Rogers esteve presente de alguma forma o tempo todo em nossos capítulos anteriores, e o sinal disso foram as freqüentes referências a ele. Neste capítulo gostaria apenas de explorar algumas das possibilidades de seu conceito de autenticidade. Antes, porém, é preciso situarmos o contexto de seu pensamento em relação ao modo de reflexão que nos propusemos. A proximidade de Rogers com o pensamento existencial fenomenológico ocorreu como por acaso e a posteriori. Eis como ele mesmo vê isso:

> Fiquei surpreso de constatar, aí pelo ano de 1951, que a direção de meu pensamento e os aspectos centrais de meu trabalho terapêutico poderiam ser acertadamente classificados como existenciais e fenomenológicos. Parece estranho que um psicólogo americano possa se encontrar em semelhante companhia.

Spiegelberg, que cita essa passagem em sua apresentação do papel da fenomenologia na psicologia de Rogers, afirma que para ele "o que a fenomenologia representou foi a reabilitação da experiência subjetiva". E acrescenta:

> Mas isso não significa que Rogers não estivesse cada vez mais envolvido com a verificação e mensuração objetiva e "científica" de suas descobertas subjetivas. Neste sentido pode-se alegar que Rogers foi *ao menos tão objetivista quanto um subjetivista fenomenológico* (grifos meus).

Mas ele diz, em seguida, que suas medidas objetivas são mais correlações de experiências subjetivas do que medidas de comportamentos externos (Spiegelberg 1972, 156-7).

Scanned with CamScanner

Num capítulo de *Tornar-se pessoa* (p. 179) intitulado "Pessoa ou ciência? Um problema filosófico", Rogers reflete sobre esses dois lados de seu pensamento:

> Tratava-se de uma oposição entre o positivismo lógico em que eu fora educado e pelo qual tinha profundo respeito, e um pensamento existencial orientado subjetivamente que crescia em mim porque me parecia adequar-se perfeitamente à minha experiência terapêutica.

E ele chega a falar de uma "vida dupla" de "subjetividade e objetividade" (*id.*, p. 180). No desenvolvimento desse capítulo, ele assume, sucessivamente, como numa espécie de dramatização, o papel de dois protagonistas que representam duas facetas dele próprio: o terapeuta, que fala em termos subjetivos de sua experiência, e o cientista, que considera a essência da terapia em termos de ciência. Sem fugir ao antagonismo dessas duas posições, ele discorre, em seguida, sobre o conflito que então se estabelece dentro dele, para depois encaminhar uma pista de solução tal como ele a vê. E essa pista, para ele, parte de uma consideração simples: "A ciência apenas existe nas pessoas" (*id.*, p. 195). A ciência objetiva, como qualquer conhecimento ou procedimento objetivante, apenas existe subjetivamente nas pessoas. Formalmente considerada, a ciência é uma abstração. Enquanto ato, ela é praticada, vivida, por uma ou várias pessoas, num contexto não-desprovido de um sentido por essas pessoas atribuído. Esse sentido (qualquer que seja o que de fato se lhe atribui) a transcende apenas enquanto formalmente considerada, não como ato concreto. E isso a ponto de uma determinada conclusão científica não chegar a ser conclusão de fato a não ser quando assumida como tal. Por mais rigorosamente que tenha sido estabelecida, ela poderá não ser aceita e ter de ficar no aguardo de alguma mudança no sujeito para uma real confirmação (Rogers 1985, 195):

> Qualquer projeto científico tem seu impulso criativo, o seu processo, a sua conclusão provisória, numa pessoa ou em várias pessoas. O conhecimento — mesmo o conhecimento científico — é aquele que é subjetivamente aceitável. O conhecimento científico só pode ser comunicado àqueles que estão subjetivamente preparados para receber sua comunicação. A utilização da ciência apenas se dá atra-

Scanned with CamScanner

vés de pessoas que procuram valores que significam alguma coisa para elas.

A seqüência do capítulo é um comentário a essas proposições. A ciência, por mais objetivamente que possa (e deva) ser definida, é um momento em um processo de alguma ou algumas pessoas. E esse processo, com seu sentido de fato, *traz uma determinação essencial* para os passos do ato científico.

A uma reflexão como essa, que *busca o sentido ou o significado de experiências vividas* (no caso, a experiência do conflito entre a postura, subjetiva, do terapeuta buscando relacionar-se como pessoa e a postura, objetiva, da mesma pessoa tentando fazer ciência sobre a terapia como um recurso a mais para um aprimoramento de sua própria competência terapêutica), a esse tipo de reflexão, dizíamos, é que Rogers denomina de *filosófica.*

Rogers (1985, 179) mesmo não se dedicou, por ofício, ao estudo da filosofia:

> Não estudei filosofia existencial. O primeiro contato que tive com a obra de Söeren Kierkegaard e de Martin Buber deve-se à insistência de alguns estudantes de teologia de Chicago que empreenderam um trabalho comigo. Eles tinham a certeza de que eu encontraria no pensamento destes homens uma ressonância do meu, o que era bastante correto.

Contudo, tal como Paulo Freire, ele faz filosofia ao pensar sua prática, principalmente naquelas questões que transcendem (mas determinam! — como ele reconhece) tanto a expressão subjetiva de sua vivência quanto sua investigação objetiva, científica (*id.*, p. 143):

> Em nossos dias, muitos psicólogos considerariam um insulto se fossem acusados de pensar a um nível filosófico. Eu não compartilho essa reação. Não posso deixar de me interrogar sobre o *significado* daquilo que *observo* (grifos meus).

As *observações* podem ser mais acuradamente elaboradas enquanto observações, na linha do método científico. Seja já como for, elas suscitam a questão do *significado,* cuja elaboração mais acurada se daria em uma reflexão de nível filosófico. Mas a elaboração da

Scanned with CamScanner

questão do significado, por sua vez, volta a interferir naquilo que observamos, formando assim uma espécie de processo que caminha sob essa mútua influência, a explicitação de significados orientando o olhar para outras observações, e estas, então, suscitando novas questões de significado.

Nesse texto vemos a questão da significação brotar no homem que observa. No texto seguinte vemos como a elaboração dos *temas de significado* (a nível filosófico) orienta toda uma pesquisa a nível de observação (*id.*, p. 143):

> Creio ter expresso bem as *observações* que para mim se condensaram à volta de dois importantes *temas:* a minha confiança no organismo humano quando funciona livremente, e a qualidade existencial de uma vivência satisfatória, um tema abordado por alguns de nossos mais modernos *filósofos,* mas que fora todavia maravilhosamente expresso há mais de vinte e cinco séculos por Lao-Tse, quando disse: "A maneira de agir é ser" (grifos meus).

É preciso, entretanto, dizer que, como psicólogo, Rogers privilegia a base empírica (o observável, cuja elaboração científica é feita nos moldes do positivismo em que foi formado) ou a experiencial (sua vivência, que é descrita subjetivamente por ele nos relatos pessoais), para a elaboração dos temas que norteiam sua atividade profissional. É assim que, refletindo sobre o objetivo último a que se visa num processo terapêutico (ou mesmo educativo), que é o desenvolvimento das possibilidades de vida da pessoa (a vida plena), ele escreve (*id.*, p. 164):

> As minhas idéias sobre a significação da "vida plena" baseiam-se amplamente na minha experiência de trabalhar com indivíduos numa relação muito íntima e estreita a que se dá o nome de psicoterapia. Estas idéias têm portanto um fundamento empírico ou experiencial em contraste talvez com um fundamento teórico ou filosófico. Aprendi o que a "vida plena" era através da observação e da participação na luta de pessoas perturbadas e inquietas para atingir essa vida.

Rogers tem o cuidado de não excluir totalmente o fundamento teórico ou filosófico, uma vez que ele acolhe, como vimos, o sentido

Scanned with CamScanner

que pode ter o questionamento desse nível. Mas não é isso que ele privilegia como psicólogo: ele parte do que observa e conta o que observa. Se bem que essa observação seja determinada por pontos de vista que possam constituir temas de reflexão filosófica, como admite, ele mesmo não se dedica a essa reflexão a não ser com vistas a questões práticas da profissão ou a questões pessoais nascidas no contexto da profissão.

Rogers não é, pois, um filósofo, mesmo se devemos reconhecer que essa separação (entre o psicólogo e o filósofo) em certos momentos se torne artificial. Mas ele não se furta a pensar filosoficamente em alguns momentos ou — o que é mais importante, creio — não se furta a admitir a importância de questões filosóficas na elaboração dos temas com os quais ele está envolvido. É por isso também que acredito ser justificado trazer aqui seu pensamento como uma contribuição na elaboração que nos concerne neste trabalho [1].

Nesta contextualização de seu pensamento, gostaria de destacar, finalmente, um aspecto mais epistemológico. Todo o discurso teórico de Rogers se apresenta como um esforço de *apontar* para algo que não está contido no próprio discurso, ou de *elaborar instrumentalmente* meios de se apropriar mais adequadamente, ou de lidar com esse algo. Esse algo é o vivido, a experiência concreta e direta, que não se deixa substituir, enquanto tal, pelas elaborações teóricas, mesmo quando sua mobilização possa ser instrumentalizada por elas. Este fato vai sendo, com o passar dos anos, expresso de formas mais elaboradas ou vai sendo formulado com conceitos construídos de forma mais complexa (e para isso ele contou com a colaboração de colegas, como é o caso de Gendlin, de quem ele adota o conceito de experienciação).

---

1. Essa abertura de Rogers para as questões de significado (e, portanto, para o sentido dos dados) permite que, não o incluamos, em princípio, sob a crítica que Rezende (1978, 166) dirige a um modo de se pensar educação, mas que vale também para a terapia: "A adoção e a permanência numa atitude de mera constatação tem o inconveniente de nos pôr e conservar diante do *mesmo*, fornecendo elementos para enfatizarmos a situação existencial sem muita possibilidade de percebermos o que está sendo ou poderia vir a ser a *correspondência intencional* ao sentido de semelhante situação. A denúncia da educação como sistema reprodutor do *mesmo* tem certamente a ver com a atitude metodológica daqueles que permanecem ao nível de uma ciência positiva da educação, privilegiando os dados, ou se limitando a um tratamento de mera constatação".

Scanned with CamScanner

Mas ele se encontra presente desde a apresentação do livro que corresponde a uma das primeiras formulações da teoria subjacente à prática da terapia centrada no cliente [2]:

> De boa vontade eu jogaria fora todas as palavras deste manuscrito, se pudesse de algum modo efetivamente *mostrar* a experiência que é a terapia. É um processo, uma coisa-em-si, uma experiência, um relacionamento, uma dinâmica. Não é o que este ou outros livros expõem, assim como a flor não é a descrição que o botânico faz dela ou o êxtase do poeta diante dela. Se este livro servir como um grande farol que indica uma experiência aberta aos nossos sentidos (. . .) e se prender o interesse de alguns e os levar a explorar mais profundamente essa coisa-em-si, terá alcançado seu objetivo.

Essa fidelidade ao vivido como sendo o que de fato interessa e uma conseqüente relativização (a ele) das palavras e teorias com as quais o designamos e lidamos com ele acabam sendo fundamentais para Rogers. E isso mesmo ficará patente ao abordarmos nosso assunto que é a autenticidade e sua busca.

1.

Uma das expressões através das quais Rogers caracteriza a autenticidade é uma expressão tirada de Kierkegaard: "*Ser o que realmente se é*". Trata-se de um estado de integração da pessoa, no qual, somente, seu potencial se encontra mais plenamente liberado para atuar. Isto é visto como objetivo ou meta a ser alcançada (ver, p. ex., Rogers 1985, cap. 6), como pólo de direcionamento do crescimento que, como tal, vem a caracterizar o que Rogers denomina de vida plena (*id.*, cap. 7). Buscar a autenticidade é buscar ser o que se é.

Rogers reconhece que a expressão, literalmente, é estranha, indicando mais algo que já é (só podemos ser o que somos) do que uma meta que polarize nosso tornar-se. De fato, se assim fosse, deveria-

2. Esse texto encontra-se no prefácio à *Psicoterapia centrada no paciente*, que é um livro de 1957. Mais recentemente, foi retomado num artigo de 1974, escrito por Rogers em parceria com John Wood, intitulado "Teoria centrada no cliente: Carl R. Rogers", que é um capítulo de Burton 1978 (p. 192).

Scanned with CamScanner

mos admitir ser possível ser o que não se é como ponto de partida dessa busca. Ocorre que existe no ser humano a possibilidade de ser o que não é (por mais paradoxal que isto possa parecer) e, portanto, de se buscar ser o que se é realmente. Isso pressupõe uma dualidade de base. Dualidade de ser e não ser que está na raiz da possibilidade do crescimento, mas também na raiz da possibilidade do fracasso nesse crescimento, com todas as duplicidades atuais que esse fracasso acarreta. A introjeção do opressor que, de alguma forma, assume minha personalidade (falando por minha boca), a que se refere Paulo Freire, e que instaura uma duplicidade de fato, por exemplo, baseia-se, como possibilidade, naquela dualidade radical que é, por assim dizer, o ponto de partida do ser humano.

Mas nada disso é inicialmente percebido pelo sujeito de forma explícita e elaborada. Digamos que aquilo de que ele se dá conta a partir de um certo momento de sua vida é apenas uma identidade definida a um nível que logo pode se mostrar superficial. E quando isso ocorre, o caminho em busca da autenticidade, de ser o que realmente se é, está iniciado.

Poderíamos dizer, então, que o conceito de autenticidade ou a idéia de ser o que se é realmente refere-se basicamente à experiência, até comum, de que às vezes nos descobrimos a nós mesmos num nível sentido como mais profundo (ou mais real, ou mais verdadeiro) do que o nível no qual anteriormente nos identifcávamos. Essa descoberta certamente terá ou poderá ter uma expressão *conceitual* tal como: "Na verdade sou assim (de tal forma) e não como pensava que fosse". Mas basicamente não é desse nível. Surpreendemo-nos *sendo* mais verdadeiros do que antes ou *sendo* menos aquilo que realmente somos, nalguma situação. A autenticidade é antes *operativa* do que *concebida*. Podemos entender que nesse nível o conceito pretende apenas dar conta desse fato, sem elucidar o que sejam esse ser ou estar sendo mais real, ou aquele outro ser ou estar sendo menos real.

Relatando o que aconteceu num grupo intensivo, Rogers (1980; 1983, 10) fala de um participante que finalmente se dá conta e revela, chorando, sua profunda solidão e incapacidade de fazer amigos, numa comunicação que ia além da que vinha mantendo, segundo a qual tudo ia muito bem com ele; e conclui que "o fato de sua coragem em ser autêntico (*real*)", pôde "nos ajudar a ser mais genuínos

Scanned with CamScanner

(*genuine*) em nossas comunicações e a deixar cair as máscaras que usamos comumente". Esse participante foi além da fachada com a qual se identificava naquele nível anterior de comunicação e comunicou algo mais profundo de si, com o qual estava entrando em contato de forma tão viva naquele exato momento. Fazendo isso, mudou o nível da comunicação e, automaticamente, o nível no qual passa então a se identificar. E o fato de isso estar ocorrendo *no grupo* sugere que a integração interna de níveis mais profundos onde se define a identidade não foi separada de uma integração externa de formas outras de comunicação ou interação com o meio.

Falando de si mesmo, relatando um episódio cotidiano, Rogers (*id.*, p. 11) conta que estava numa reunião de pessoas importantes, dessas onde "cada um parece querer impressionar os outros, afirmar-se, mostrar-se um pouco mais informado do que realmente é", e ele acabou fazendo a mesma coisa, "representando um papel no qual demonstrava mais certeza e mais competência do que realmente possuía"; e conclui: "não *estava sendo eu mesmo,* estava *representando um papel*" (grifos meus).

O falar autêntico emana de uma região de nós mesmos (para usarmos a analogia espacial) que não é determinada pelas expectativas de papel ligadas a uma situação concreta, expectativa essa que é geralmente mais ou menos anônima e despersonalizante. Ela tende a nos definir como um impessoal ocupante da posição que estamos ocupando. A autenticidade inicialmente aponta para algo que está além da fachada, além daquilo que eu devo ser, além do que os outros esperam de mim, além daquilo que simplesmente agrada aos outros, como comenta Rogers (1985, 147-50). E essas expressões têm como denominador comum uma determinação vinda do *outro* [3]. A pessoa aqui se define *negativamente,* como não sendo basicamente nada disso (*id., ibid.*), porque descobre, ou melhor, passa a funcionar em outro nível. Seu ser *não é esse* sobreposto a partir de fora.

O que vem a ser *positivamente* esse outro nível mais profundo não fica diretamente esclarecido só pela expressão. E até mesmo ela

3. Esse outro que assim nos define e fixa nossa identidade nesse nível, sem que tenhamos flexibilidade para admitir outros níveis ou mobilidade para atuar a partir de outros níveis, é, exatamente por essa função, o opressor de que fala Paulo Freire.

Scanned with CamScanner

poderia nos dar uma falsa idéia do que seria, se fosse concebida no modelo da identidade convencional. Poderia fazer-nos pensar que aquilo que somos realmente é também algo já definido e pronto, devendo apenas ser descoberto e não criado dentro de um novo *modo de ser* (embora a partir de possibilidades estruturais pré-existentes) [4]. Descrevendo aquilo para o qual aponta positivamente a expressão "ser o que se é", Rogers (1985, 150-5) fala de autonomia, fluidez (mudança, estar em processo), de complexidade, de abertura à experiência (tanto interna quanto externa) [5], de um outro tipo de aceitação do outro (aceitação da experiência do outro como sendo outro) e de aceitação ou confiança em si mesmo. Não se trata, pois, de outra identidade análoga, só que escondida, mas de outro *modo de ser* (e de se relacionar), de outro tipo de integração onde os elementos (se quisermos falar abstratamente) se relacionam de forma totalmente diferente. Falando da relação terapêutica (que supõe um mínimo de autenticidade por parte do terapeuta), Rogers (1985, 201) diz que à medida que o terapeuta se lança nela, "os sentimentos e o conhecimento se fundem numa experiência unitária que é vivida em vez de ser analisada, cuja consciência é não-reflexiva e em que eu sou mais um participante do que um observador". Esse tipo de *unidade vivida* é que caracteriza a autenticidade, diferente da dualidade (ou multiplicidade), onde os elementos, aqui integrados, são como que vividos em separado. E essa integração é atual, ocorrendo no ato que envolve a pessoa em sua relação com o meio; o que leva Rogers a dizer que aqui ele é um *participante* e não um *observador* (este último termo indicando ainda uma separação). Esse tipo de unidade Rogers (1985, 168) às vezes denomina de existencial, que é um termo que pode ser entendido aqui como implicando um envolvimento total da pessoa. Ao nível da autenticidade, o pensamento tem outro *estatuto existencial*, digamos (do que tinha numa situação de inautenticidade), bem como o sentimento e mesmo a ação. A fala autêntica, nesse contexto,

4. O termo "descobrir" pode ser entendido de duas maneiras. Num sentido dinâmico, descobrir para que possa atuar, soltar, e num sentido mais puramente cognitivo de tornar conhecido. É no sentido dinâmico que níveis mais profundos de identidade são ditos "descobertos". Ver também Rezende 1983, 290.
5. "Esta abertura ao que se passa no interior está associada a uma abertura semelhante à experiência da realidade exterior" (Rogers 1985, 153).

Scanned with CamScanner

é a fala que carreia a pessoa por inteiro e não apenas uma fala que revela intimidades antes escondidas. Ela *efetua o ser da pessoa*, e é fazendo isso que *o dá a conhecer*, e não o contrário.

2.

Outra expressão com a qual Rogers (1980; 1983, 9) caracteriza a autenticidade nos fala de uma *"proximidade ao que se passa dentro da pessoa"* — "Acho muito gratificante conseguir ser autêntico (*real*), conseguir aproximar-me do que quer que esteja se passando dentro de mim. Gosto quando consigo ouvir-me".

O que se passa com a pessoa corresponde ao que Rogers chama de *experiência*. A autenticidade é vista, portanto, como uma proximidade à experiência. Vejamos de que se trata.

Num certo sentido não posso dizer que conheço minha experiência mas que me aproprio dela, ou me aproximo dela (e, ao cabo, até mesmo, que me torno minha experiência: passo a ser aquilo que se passa comigo). Os termos que se referem a um contato com a experiência não são exatamente os mesmos que se usam para descrever o conhecimento de um *objeto*. Um evento físico ou fisiológico (como as alterações químicas do sangue que se seguem ao metabolismo) pode ser conhecido por mim como um objeto. A experiência, no sentido de que se trata aqui, é algo a que tenho acesso não por um conhecimento desse tipo, não por um conhecimento do tipo da ciência mas por um conhecimento, digamos, direto, do tipo da *consciência*. De um objeto eu tenho ciência e não consciência. Consciência eu posso ter da ciência que tenho do objeto, ou seja, *de minha relação com ele*, mas não dele em si mesmo. A experiência refere-se, pois, àquilo de que tenho consciência.

É algo simples de ser *compreendido*, enquanto referido, embora não seja tão simples a uma pessoa *entrar em contato* pleno com *sua própria* experiência. E, por outro lado, também não é simples construir conceitos que expressem de forma adequada a complexidade do processo por ela implicado com relação a outros processos (como o da consciência ou o da conceituação, por exemplo).

A experiência corresponde ao vivido, que se expressa nas palavras, ou nos atos, ou nas decisões, enquanto significativos. Em relação

Scanned with CamScanner

ao que *dizemos,* o vivido (a experiência) é aquilo que *queremos dizer* e que nos permite saber se o que dizemos está correto ou não como expressão. Em relação a nossos atos, é também o vivido que atua como uma espécie de critério que nos permite dizer, por exemplo, ou melhor, sentir, que nossa vida, ou o modo como vimos vivendo, deixa a desejar, falha, não corresponde ao que poderia estar correspondendo, mesmo que não saibamos com clareza por que ou em que. É freqüentemente esse sentimento de insatisfação existencial ou inadequação de vida que leva uma pessoa a procurar terapia. O vivido é aquilo que subjaz ao plano do explícito, do simbolizado, do declarado, e que lhe dá toda sua força quando esse explícito corresponde adequadamente a ele, mas que lhe rouba essa força quando não corresponde. É o sentido que toma forma com o declarado. Sabemos o que é ou podemos vir a saber.

No entanto, o acesso a nossa própria experiência não é simples: uma vez começado o processo — que é o próprio processo de busca da autenticidade — ele vai se revelando com uma inesperada e, talvez, inesgotável riqueza, e que, no meio do caminho, pode se nos apresentar como ameaçadora (Rogers 1980; 1983, 9):

> Saber realmente o que está acontecendo dentro de mim não é uma coisa simples (...) Esta é uma tarefa para toda a a vida (...) e nenhum de nós jamais está totalmente apto a entrar em contato, sem dificuldade, com o que está acontecendo no cerne de nossa própria experiência.

Também uma correta conceituação desse nível experiencial não é simples. Trata-se de algo pré-conceitual, pré-verbal ou, em geral, pré-simbólico. E nada podemos dizer que não seja verbal ou simbólico. Qualquer acesso que tenhamos ao vivido já é simbólico e enquanto tal lhe confere uma sobredeterminação. Trata-se de *uma* percepção do vivido, de *uma* expressão, de *uma* manifestação, de *uma* atuação: qualquer acesso ao vivido já é uma *determinada vivência do vivido.* Por isso, Gendlin criou o conceito de *"experienciação",* que corresponde ao *modo de vivência,* ao como eu experiencio, conceito que completa o de "experiência", de Rogers, e que este adota [6]. Esse modo

---

6. Gendlin apresentou seu conceito de "experienciação" no lugar do de "experiência" de Rogers. Aqui prefiro apresentá-los como complementares, como o entende o próprio Rogers. Sobre o conceito de experienciação *(experiencing),* ver Gendlin 1962, cap. 7; também Puente 1978, cap. 2; 1979.

Scanned with CamScanner

de vivência pode variar desde um modo no qual o indivíduo se distancia de sua experiência, não reconhecendo seus significados implícitos, ou colocando-a no passado, ou interpretando-a de acordo com modelos pré-estabelecidos não sujeitos a modificações, até um modo aberto e pleno onde a experiência é vivida de forma imediata e esquemas, sempre provisórios, são construídos a partir dela ou são modificáveis a partir dela. O grau de integração do indivíduo pode ser descrito em função do modo de experienciação.

Isso tudo se complica assim no caso do ser humano, por causa da presença da consciência, que não é apenas um *espelho* da experiência mas se *compõe* com ela. Podemos imaginar modos mais simples, estáveis ou imutáveis de integração, onde o problema da autenticidade não se coloca. Os animais são sempre autênticos, não porque a integração complexa a que o ser humano é chamado já existia neles, mas porque a integração possível neles é mais simples. Por isso a forma de funcionamento do organismo animal é estável, sempre a mesma, isso não acontecendo com as formas de funcionamento possíveis ao organismo humano, diria Rogers.

Em alguns textos Rogers define a experiência como o que se passa no organismo, não em termos físicos ou fisiológicos e sim em termos psicológicos, ou seja, eventos passíveis de ser apreendidos pela consciência diretamente e não como objetos. Ele quer com isso colocar a experiência na ordem do vivido e não na dos fenômenos físicos-químicos, por exemplo, enquanto objetivamente considerados (Rogers 1975, 161):

> Esta noção (experiência) se refere a tudo que se passa no organismo em qualquer momento e que está potencialmente disponível à consciência (...) engloba, pois, tanto os acontecimentos de que o indivíduo é consciente, quanto os fenômenos de que é inconsciente (...) (mas) não abrange os fenômenos bioquímicos ou fisiológicos. (...) Trata-se pois de uma definição psicológica e não fisiológica.

Notemos que o termo "organismo", nessa definição, não equivale a "corpo". "Corpo" se refere mais a uma parte da totalidade, obtida por uma abstração da parte que denominamos mente. "Organismo" refere-se à totalidade. E a totalidade concreta e viva do ser humano,

Scanned with CamScanner

ou seja, do ser humano enquanto vivo, *atuante na relação com o meio* [7]. O que se passa no organismo (a experiência) diz respeito, pois, ao funcionamento deste em sua relação com o meio. Poderíamos dizer: é intencional.

A esse respeito a expressão "*dentro do* organismo" (que corresponderia a um "fora do" organismo) é passível de uma compreensão estreita. Do dentro, temos a consciência ou o conhecimento direto, o contato ou o sentimento, como uma atividade que dispensaria intermediários ou conceitos representantes; do fora temos a ciência, o conhecimento objetivo, através da intermediação do conceito como modelo. Estamos aqui a um passo de considerar o dentro e o fora como duas regiões tornadas autônomas e que podem no máximo se relacionar: o que se passa comigo interage com o que se passa lá fora (meio como se tanto o dentro quanto o fora estivessem sendo vistos a partir *de fora,* sendo, portanto, dois tipos de fora). Apesar das ambigüidades a que estão sujeitas as expressões de Rogers a esse respeito (se bem que ele não pretenda tomar posição exatamente em relação a isso), na prática sempre que ele se refere de forma completa a um sentimento concreto de alguém (e, portanto, a algo que se passa dentro da pessoa, em termos de ser *sua* experiência), ele não refere apenas o sentimento em sua tonalidade subjetiva mas também inclui o *significado* que esse sentimento tem para a pessoa, significado que evidentemente não diz respeito ao próprio sentimento em si mas a algo outro: uma outra pessoa ou uma situação ou objeto com o qual o sujeito se relaciona e de cuja relação o sentimento é a expressão A empatia, para Rogers

---

7. Rogers reserva o adjetivo "orgânico" para se referir ao que é do corpo — enquanto oposto a mente — e cria o adjetivo "organísmico" (para se referir ao que é do organismo como totalidade concreta). A consciência é *organísmica,* não "corpórea" nem "mental". A experiência se refere ao que se passa *no organismo* como totalidade concreta atuante na relação com o meio, e é pois "organísmica" também. Quando se fala de "abordagem corporal" em Psicologia, corre-se o risco de confundir a intencionalidade organísmica (que situa o ser humano no seu contexto de relação) com uma simples sensação corpórea (que acaba isolando o ser humano numa espécie de subjetivismo). Não é a isso, em todo caso, que leva Rogers com sua noção de organismo incluída na busca de autenticidade. O termo organismo, mais uma vez, faz referência à totalidade concreta do ser humano. Vale dizer, faz referência a esta quantidade de matéria, digamos, circunscrita espacialmente, *mas enquanto funcionando na sua forma própria de relação com o meio.*

Scanned with CamScanner

(1977, 73), implica captar o mundo da pessoa e, portanto, os significados aí presentes.

Penso que dentro, concretamente, é sempre algo que remete a um fora [8]. O que se passa dentro de mim, entendido como a experiência no sentido de Rogers, é algo essencialmente intencional, portanto expressivo de minha relação com o mundo, mesmo que Rogers não use o conceito de intencionalidade para descrevê-lo [9]. Nesse sentido, Gendlin (1970, 82-3), num artigo sobre a psicoterapia experiencial, destaca do existencialismo algumas proposições que pretende integrar a sua teoria (e ao pensamento da abordagem centrada na pessoa); uma delas é esta: "A experiência não é algo 'dentro', mas algo interativo, que contém implicitamente muitos aspectos das situações em que uma pessoa vive"; uma outra é a seguinte: "Conheço-me a mim mesmo secundariamente, a partir das relações, a partir de meu estar-sendo-em e estar-sendo-com".

Devemos considerar ainda que a *proximidade* da experiência a *altera.* Quando me aproximo, o que se passa comigo *se mobiliza,* perde um certo caráter de rigidez que porventura tivesse quando à distância. Comentando uma experiência de comunidade, Rogers (1977, 117) escreve:

> Cada um de nós, à medida que se arriscava a um grau maior de autenticidade, descobria o que e o quanto de si habituara a manter submerso (...) Tornamo-nos mais capazes, através de livre ensaio e erro, de discriminar nossos verdadeiros afetos e preferências, descobrindo que eles se encontravam meio enrijecidos, muitas vezes deformados, após anos de abafamento.

Antes de ser descobertos na atuação da vivência grupal (à medida que as pessoas se arriscavam à autenticidade), os afetos e as pre-

---

8. Diz o prof. Rezende (1978, 164) "Ao contrário do subjetivismo idealista, esta experiência subjetal não é a da introspecção, mas a da intencionalidade, em sua dupla dimensão de finitude e transcendência. O homem experimenta-se como sujeito aberto, voltado (in-tencionado) ao mundo".
9. Talvez o termo que mais se aproxime da idéia, em Rogers, seja o de "significado", que, em inglês *(meaning),* não alude tanto a signo, como o faz em português, mas à intenção. "Qual o significado", em inglês, equivale a "qual o intento". Mas é preciso reconhecer o risco de uma leitura subjetivista de Rogers. O que estou aqui dizendo é que essa leitura não é necessária.

Scanned with CamScanner

ferências eram diferentes (rígidos, deformados). E quando os descobrimos, referimo-nos a eles como enrijecidos, só que já no passado. É o dar-se conta deles que os põe em andamento e, num certo sentido, lhes dá uma vida aberta e admitida. Isso corresponde à idéia de "levar adiante" os sentimentos *(carry forward)* expressa por Gendlin. Quando a fala é autêntica, o dizer corresponde a um soltar o sentimento, desencadeando-se um fluxo de experiência.

Devemos dizer mais, entretanto. Quando essa aproximação desencadeante da experiência se torna o modo de ser da pessoa, podemos dizer que *ela passa a ser sua própria experiência,* passa a ser aquilo que se passa com ela. Isso, entretanto, não é dito no sentido de passividade. Refere-se em primeiro lugar ao estabelecimento de um fluxo experiencial (que se opõe a uma estagnação): meu estar-sendo acompanha a experiência. Mas também podemos dizer o oposto: minha experiência acompanha meu estar-sendo. A própria experiência também muda de nível e passa a se constituir incluindo consciência e as escolhas que faço. Vale dizer que, nesse nível, a experiência não é apenas algo que *nos acontece* (como se fôssemos apenas passivos a ela) mas também, de uma certa forma, algo que *fazemos acontecer,* à medida que ela decorre de um processo de interação com o meio que inclui, de forma integrada, as mais altas funções desenvolvidas pela espécie humana (cf. Rogers 1977, 46). É preciso afirmar que passividade e iniciativa ocorrem juntas no processo de integração, e é por isso que esse processo é também uma busca de harmonia interna e externa.

"Seguir a própria experiência" (expressão muito usada nos meios de psicologia humanista) não pode ser entendido apenas como passividade, mas como um entrar num *processo interativo* mais global com o meio e que acaba sendo mais real à medida que é em tal processo e somente nele que nossas escolhas passam a ter um sentido concreto por nós assumido.

3.

Rogers distingue uma experienciação plena e livre de uma que, por comparação com essa, seria não-plena nem livre (a primeira correspondendo à autenticidade). Falando de Gendlin, com quem concorda, Rogers (1977, 72) escreve:

Scanned with CamScanner

> Segundo ele, empatia é ressaltar com sensibilidade o "significado sentido" que o cliente está experienciando num determinado momento, a fim de ajudá-lo a focalizar este significado até chegar à sua *experienciação plena e livre* (grifos meus).

Essa idéia de plenitude e liberdade (e a correspondente idéia de restrição e constrangimento) acrescenta-se à de experienciação quando levamos em conta sua interação com a consciência, em níveis diferentes de complexidade e integração. A experienciação não pode ser plena nem livre se não estiver assumida na totalidade integrada da pessoa. O que pode ser dito também da seguinte forma: a experienciação não pode ser total se o indivíduo não estiver livre (desimpedido, sem barreiras) para assumi-la. Para Rogers a barreira a essa liberdade experiencial é freqüentemente vista como um *conceito de eu rígido e pouco flexível.* O conceito de eu corresponde a uma estrutura dentro da qual a experienciação deve ocorrer: só assumo algo como vivido meu se, de alguma forma, isso combina com a idéia que faço de mim mesmo. Face ao modo de experienciar, a estrutura do eu funciona, pois, como um critério e, se esse critério for pouco flexível, a liberdade experiencial fica limitada. Quando ajo como se pudesse assumir determinada experiência plenamente porque não teria como "pegar" aquilo que, no entanto, *está ocorrendo,* essa falta de liberdade experiencial se deve ao tipo de definição de eu (definição operativa, é claro, e não declarativa apenas) que está presente. E isso porque, se dependesse da tendência para o crescimento (inerente a todo ser vivo) e não da estrutura de eu, deveríamos dizer que essa tendência levaria a *criar* um modo novo de estrutura capaz de integrar a experiência nova. A tendência ao crescimento (tendência atualizante) providenciaria uma possibilidade de experienciação plena. O que a detém, ou a desvia [10], é uma estrutura rígida de eu.

Essa definição de eu presente é tributária tanto de uma história individual quanto de possibilidades coletivas disponíveis. Posso não

10. "Quando há um alto grau de incongruência, a tendência para a realização (tendência atualizante) passa a ter um papel confuso e dividido. Por um lado a tendência apóia o auto-conceito, e o indivíduo luta para intensificar a idéia que tem de si mesmo. Ao mesmo tempo o organismo se esforça por atender às suas necessidades, que podem ser muito discordantes dos desejos conscientes da pessoa" (Rogers & Wood 1978, 198).

Scanned with CamScanner

dispor de estruturas para contactar e integrar toda a riqueza de potencial significativo da experiência em curso (e então não experienciá-la plenamente) por limitações que me impedem o uso ou a criação de novas estruturas de eu, limitações essas que me fixam, por motivos de segurança, afeto ou consideração, em estruturas pré-estabelecidas, estáveis e estáticas (face à nova experiência). Mas isso tem também um lado coletivo: os parâmetros que seriam necessários podem não ter sido criados ainda nem coletivamente (e, portanto, não existem nem como disponíveis), ou então, pode ser que, na distribuição de definições que uma determinada sociedade possibilita entre ocupantes de posições de alguma forma antagônicas, uma determinada percepção fique impedida a alguns indivíduos (a não ser que se elevem de alguma forma a um ponto de vista capaz de abarcar tal contradição).

Rogers, contudo, não conduz por esse caminho sua análise. Nós é que o estamos comentando assim. Ele diz simplesmente que a estrutura atual está estreita demais para permitir um contato com toda riqueza da experiência. E ele trabalha *diretamente* no sentido de permitir um *auto-ajuste* dessa estrutura à totalidade cambiante da experiência, apoiando-se na *confiança de que isso se fará* se houver liberdade ou ausência de ameaças ao eu na relação. Creio podermos dizer, entretanto, que um pleno sucesso nessa proposta de Rogers (que implicaria uma flexibilização da estrutura do eu e uma conseqüente maior liberdade experiencial) acarreta mudanças muito mais profundas do que aquilo que se poderia denominar de ajustamento do indivíduo às condições coletivas atuais disponíveis. Se realmente ocorre um auto-ajuste daqueles critérios ao que efetivamente se passa no organismo e se isso que se passa no organismo for intencional, expressando a relação com o meio, e pré-conceitual (ou seja, está aquém dos esquemas com os quais podemos captá-lo, nunca podendo ser esgotado nesses esquemas), então Rogers estaria sendo com sua terapia um agente silencioso de transformação inclusive cultural, ou, simplesmente, um agente cultural. Isso quer dizer que ele estaria possibilitando a constante *renovação estrutural* capaz de permitir a integração do potencial contido na experiência humana. Creio que ele retrucaria a isso dizendo somente que *não ele,* mas *as pessoas* que, em contato com a terapia (ou outro tipo de relação sob esse aspecto análoga), desencadeariam em si mesmas a tendência atualizante, a qual é, aliás,

Scanned with CamScanner

apenas a expressão no ser humano da tendência formativa presente no universo [11].

O nível de integração implicado pela liberdade experiencial (e, portanto, pela autenticidade) não é, pois, algo de meramente psicológico ou subjetivo, a não ser que esses termos sejam entendidos de forma aberta e intencional. É a esse nível que se encontram em disponibilidade plena as possibilidades atuais humanas. Na inautenticidade, a experienciação é limitada, mais ou menos impedida de fluir. E no entanto o dado que a constitui, ou seu excesso em relação ao que é aceito ou integrado (ou simbolizado pelo sujeito), atua. Só que o faz de uma forma diferente do que seria possível no estado de integração.

Uma questão que se relaciona com essa da plenitude da experienciação é: A vivência plena implica um conhecimento pleno da experiência? O termo "consciência" é melhor que "conhecimento", nessa questão, como vimos, por não implicar tanto objetivação como posse, digamos. E devemos entender essa posse da experiência como um acesso dela a um outro nível de integração, nível esse que não significa, entretanto, necessariamente, uma explicitação atual de todo seu potencial, o que aliás seria mesmo impossível. Seria mais um *estado de disponibilidade* tal, que o agir ou o estar-sendo da pessoa a leve em conta, na medida do necessário, para as finalidades da ação (ou mesmo para o estabelecimento de tais finalidades). Nesse sentido é que Rogers (1983, 46) diz que a consciência não implica estar consciente de tudo, reflexivamente ou detalhadamente, mas é como o saber da centopéia que, se prestasse atenção a cada uma de suas pernas, não mais andaria. O experiencial é definido como de alguma forma disponível à consciência; essa disponibilidade, à medida que nos aproximamos da autenticidade, aumenta. A fala autêntica não é aquela que revela tudo da pessoa, mas aquela que instrumentaliza, cumpre e leva adiante seu estar-sendo integrado.

---

11. "Apenas nos últimos anos, cheguei a reconhecer quão 'radical' e 'revolucionário' tem sido nosso trabalho. Utilizo esses termos em seu sentido original, não no popular. Nosso trabalho 'foi até às raízes de' muitos conceitos e valores de nossa cultura e propiciou 'uma mudança completa ou acentuada' em muitos princípios e procedimentos. Alterou mais especificamente o pensamento sobre poder e controle nos relacionamentos entre pessoas" (Rogers 1978, 10). Sobre os conceitos de "tendência atualizante" e "tendência formativa", básicos na proposta da abordagem centrada na pessoa, ver Rogers 1983, cap. 3.

Scanned with CamScanner

Uma outra fórmula que para Rogers caracteriza a autenticidade é *"ouvir-se a si mesmo"*. Gostaria de tomá-la agora para explicitar alguns aspectos que surgiram no encontro com Buber. Nesse encontro, Rogers pergunta a opinião de Buber sobre algo que ele considera tão importante quanto o diálogo com o outro o *diálogo consigo mesmo.* Com efeito, é nele, no ouvir-se, que a pessoa vai se tornando mais autêntica.

Sem negar toda essa importância que Rogers atribui ao diálogo consigo mesmo, Buber considera que ele não chamaria a isto de diálogo por se tratar de um fenômeno de outra natureza, bem diferente daquilo que ele está denominando de diálogo propriamente (Buber 1965, *Appendix*). O que se depreende da discussão é que a *alteridade* suposta pelo diálogo é totalmente diferente no caso do diálogo com o outro e no caso do diálogo consigo mesmo. Neste último caso, não há, propriamente falando, alteridade, o que muda totalmente a situação.

Eu diria que não somente não há alteridade de pessoas (pois não há um outro), como também não há alteridade de partes da pessoa, concretamente falando. O que ocorre é que o estado de inautenticidade equivale a um estado de não-integração da pessoa, onde, aliás, ela só é pessoa potencialmente, mas não tornou-se pessoa, ou seja, sua pessoalidade não é atual. Nesse estado é que partes estão mais ou menos dispersas e autonomizadas (e cada uma, por isso, inflacionada, aliás). O organismo não alcança o grau de organização da complexidade que poderia alcançar, como diria Rogers. No estado de autenticidade ocorre outro grau de organização, no qual já não se pode falar de partes no mesmo sentido. Nesse todo concreto atual, aspectos só podem ser considerados em separado graças a uma abstração. Ora, as expressões "ouvir-se" ou "dialogar consigo mesmo" supõem uma dualidade: uma parte de mim mesmo fica atenta a outra parte (responde a ela, interage etc) o que significa que ainda estou dividido. Menos, certamente, do que quando as partes estão mais ou menos incomunicáveis, mas ainda assim dividido. Essa interação de partes só é possível se elas estiverem constituídas como tais, o que justamente não ocorre na autenticidade: esta é um *ser por inteiro.* Aquelas expressões, portanto, podem nos levar ao caminho de uma auto-análise introspectiva que não tem nada que ver, diretamente, com a autenticidade atuante.

Scanned with CamScanner

Rogers dá uma idéia dessa inteireza, que aqui estamos dizendo que não fica bem expressa com a expressão "diálogo consigo mesmo" (uma vez que ela só é atuante no contexto da intencionalidade e, portanto, no diálogo com o mundo), quando, por exemplo, descreve o processo de modificação da personalidade pelo qual passa um cliente em psicoterapia quando "bem recebido, bem-vindo e compreendido tal qual é" (cf. Rogers 1985, 135). E essa descrição equivale à de um caminhar em direção à autenticidade.

Um dos aspectos através dos quais pode ser descrito esse processo é o da transformação das formas da experiência, ou seja, do *modo como se experiencia* — "O contínuo começo com uma fixidez na qual o indivíduo está muito afastado da sua experiência e é incapaz de extrair ou de simbolizar sua significação implícita" (*id.*, p. 135); "O sentimento ou os significados pessoais não são apreendidos nem reconhecidos como tais" (*id.*, p. 144); "No seu modo de viver a experiência atual ele é (...) limitado pelas estruturas de sua forma de experienciar" (*id.*, p. 115); "A experiência é relegada ao passado, antes de poder ser compreendida, e o presente é interpretado em termos das significações passadas" (*id.*, pp. 137-8) — Até aqui não há diálogo consigo mesmo.

A partir desse *distanciamento* de si mesmo, com o prosseguimento da terapia, o indivíduo começa a se dar conta dessa *experiência atual* "como um processo perturbador que se desenrola em si mesmo" (*id.*, p. 138) — "Há uma tendência para experimentar sentimentos no presente imediato, mas que é acompanhada de desconfiança e de medo perante essa possibilidade" (*id.*, p. 119). Mas a experiência vai se tornando "menos determinada pela estrutura do passado" (*id.*, p. 119). Neste ponto a experiência já começa a surgir como um eventual "interlocutor" de si mesma.

Mais adiante "os sentimentos estão prestes a ser plenamente experienciados (...) começam a subir à superfície, apesar do receio e da desconfiança que o cliente experimenta em vivê-los de um modo pleno e imediato" (*id.*, p. 121). Paralelamente a isso é como se o cliente fosse apredendo a distinguir entre a *ciência,* ou o *saber sobre* o que se passa com ele (o que coloca a experiência no passado), e a *consciência,* ou o *dar-se conta no ato* (que corresponde a assumir o

Scanned with CamScanner

que se passa, no presente): "principia a despontar uma tendência para perceber que a experiência de um sentimento envolve uma referência direta" (*id.*, p. 122). Esse aspecto *direto* da referência não significa que ela dispense os símbolos (conceitos, palavras, ações, objetos investidos da função significativa), mas que esses são tomados em sua verdadeira e primária função: eles não substituem nem, quando descrevem, esgotam a riqueza potencial da experiência mas *apontam* para ela, como um todo concreto presente; e é essa presença da experiência (tornada possível pelo apontar) que é o fundamental. "Os modos segundo os quais se constrói a experiência são muito mais maleáveis" (*id.*, p. 123), quer dizer, a atribuição de significados é mais livre de padrões prévios que a restringem. "Há muitas descobertas originais dos construtos pessoais (digamos, crenças), como construtos, e uma análise e discussão crítica destes" (*id.*, p. 123). E essa crítica vem junto com a disposição de "enfrentar as suas próprias contradições" (*id.*, p. 124). A experiência se faz presente e há "diálogo" com ela.

Finalmente, sentimentos ou aspectos da experiência, antes "bloqueados" e "inibidos em sua evolução", são "experimentados agora de um modo imediato" (*id.*, p. 127). "A experiência é vivida" e não "feita objeto de um sentimento" (*id.*, p. 128) ou de um pensamento; "o eu, como objeto, tende a desaparecer", e a "experiência assume a qualidade de um processo" (*id.*, p. 128). E quando isso ocorre, podemos constatar "descontrações" até mesmo a nível "fisiológico" (*id.*, p. 129). Os "construtos pessoais" com os quais a experiência era interpretada "dissolvem-se"; o cliente se sente "separado de seu anterior quadro de referência estável" (*id.*, p. 130). A experiência imediata perde "quase completamente seus aspectos esquemáticos e torna-se a experiência de um processo"; "a situação é experimentada e interpretada na sua novidade e não como passado" (*id.*, p. 133). Os construtos pessoais são "reformulados" de forma que possam ser eventualmente "revalidados pela experiência em curso", o que significa que passam a ser sustentados de forma "menos rígida" (*id.*, p. 134). "Há a experiência de uma efetiva escolha de novas maneiras de ser" (*id.*, p. 135). "O indivíduo torna-se capaz de viver livremente e de se aceitar num processo fluido de experiências, utilizando-as com segurança como a principal referência para o seu comportamento" (*id.*, p. 138). A expressão "diálogo com a experiência" aqui já se torna inadequada.

Scanned with CamScanner

Nessa descrição, o que muda não são tanto os *conteúdos* das experiências mas principalmente o *modo de experienciar*. Aquilo que existia de modo mais ou menos separado ou disperso nos primeiros estádios, passa a existir, no final, de forma integrada. Mas não exatamente como se as mesmas coisas se relacionassem agora diferentemente e sim compondo um todo, inteiro diferente. A dualidade que existia no início, sem muita comunicação das partes, não passa a ser uma dualidade com diálogo agora mas deixa de existir como dualidade. Ao mesmo tempo que o cliente vai integrando a parte inicialmente nem sentida e depois sentida como estranha e perigosa, ela vai deixando de ser parte para se confundir com o todo. O ouvir-se a si mesmo que não existia no começo, indica primeiro um começo de integração, mas no final significa, mais, um levar em conta a totalidade de si mesmo, ou um atuar essa totalidade integrada, para além das dualidades (Rogers 1985, 139):

> De um modo geral, o processo parte de um ponto de fixidez onde todos os elementos e linhas de força acima descritos são facilmente discerníveis e compreensíveis isoladamente, até o ponto culminante da terapia em que todas essas linhas de força convergem de modo a formar um todo homogêneo. Nas novas experiências do imediato, que ocorrem nesse momento, os sentimentos e os conhecimentos interpenetram-se, o eu está subjetivamente presente na experiência, a vontade é simplesmente a seqüência de um equilíbrio harmonioso na direção organísmica. Assim, à medida que o processo se aproxima deste ponto, a pessoa torna-se uma unidade em movimento.

O ouvir-se a si mesmo não deve ser entendido, pois, como indicativo de uma divisão interior, a não ser em estádios intermediários do processo de busca de autenticidade. No estádio final dessa busca, que é como a meta de uma tendência, ouvir-se significa mais levar-se em conta, como totalidade integrada, nas decisões ou atos, ou ainda, *atuar por inteiro*. Nem mesmo a consciência ou o conhecimento, nesse nível, podem ser descritos como separados [12].

12. Ver também Burton 1978, 203. Essas descrições do processo do cliente deram origem a *escalas* segundo as quais se pode determinar em que ponto de uma graduação se encontra a fala de um cliente ou mesmo de

Scanned with CamScanner

5.

Finalmente, uma outra expressão com a qual Rogers caracteriza a autenticidade: *"emparelhamento entre experiência, consciência e comunicação"*. Rogers (1983, 9) [13] fala de três planos de consideração do ser humano atuante), de cuja articulação vai depender seu estado de autenticidade:

> Quando *o que estou experienciando* num determinado momento está presente em minha *consciência,* e quando o que está presente em minha consciência está presente em minha *comunicação,* então cada um desses três níveis está aparelhado ou é congruente. Nesses momentos estou integrado ou inteiro, estou inteiramente íntegro (grifos meus).

Os três planos são, pois, o da *experiência* (o que estou experienciando neste momento), o da *consciência* (a percepção da experiência, o dar-se conta) e o da *comunicação* (a fala, a expressão, a ação).

O emparelhamento ou a congruência daqueles três níveis, no caso da fala, equivale à fala autêntica de Merleau-Ponty, onde, segundo Rogers, no ato de falar (que é do plano da comunicação) encontra-se também minha consciência (o pensamento, de Merleau-Ponty) e minha experiência (minha atualidade, como diria Buber), a qual agora aparece como meu posicionamento concreto face ao mundo e ao outro. O não-emparelhamento ou a não-simultaneidade desses níveis significa que cada um deles vive como que em separado, mais ou menos autonomamente. Nesse caso, minha fala não expressa, *nem é,* meu dar-me conta deste momento, ou o dar-me conta presente não corresponde, *nem é,* o que realmente se passa comigo agora, ou, então, o que é pior, as duas coisas acontecem ao mesmo tempo, ocorrendo uma total desagregação dos níveis. Esse não-emparelhamento corresponde,

---

um terapeuta. Um dos primeiros desses estudos, senão o primeiro, encontra-se em Walker, Rablen e Rogers 1960. No Brasil os estudos nessa linha foram retomados por Puente. Ver, por exemplo, Puente, Gallo e Cury 1983a e 1983b.

13. Este texto é de 1964, quando Rogers já tinha conhecimento das contribuições de Gendlin (*Experiencing and the creation of meaning,* de Gendlin, é de 1962).

Scanned with CamScanner

pois, à fala secundária (enquanto inautêntica), aquela que não é instrumento e cumprimento do estar sendo integrado [14].

Gendlin considera que esse tipo de formulação deixa a desejar como elaboração conceitual [15]. Se o *emparelhamento* que caracteriza a autenticidade for entendido como equação ou igualdade, teríamos que *o mesmo conteúdo* passaria, tal qual, da experiência para a consciência (e dessa para a comunicação), e talvez Rogers tenha entendido as coisas assim, antes da contribuição de Gendlin. Mas isso destruiria a interação que ocorre entre esses níveis. A tomada de consciência *determina* a experiência e nesse sentido a afeta; *compõe-se com ela para resultar daí a experienciação*. Por isso Gendlin prefere definir a congruência (autenticidade) não como uma *equação* entre consciência e experiência mas como uma *relação* entre os símbolos da consciência e o significado sentido da experiência: uma relação em que os símbolos (verbais ou não) usados, mesmo sem esgotar as potencialidades de significado do que está sendo sentido, o expressem adequadamente, atualizando e levando adiante a experienciação.

Rogers não nega isso, como vimos. Ele adotará o conceito de experienciação de Gendlin, ou modo de experienciar. Mas ele não o absolutiza nem o toma como substituto de seu conceito de experiência, mas como uma outra forma, em alguns momentos muito útil, de expressar aquilo que ele pretende expressar. É esse "aquilo-que-ele-pretende-expressar" que é o mais importante, os símbolos sendo de certa forma relativos.

O avanço trazido por Gendlin na compreensão do fenômeno (vale dizer, para uma simbolização mais sofisticada do fenômeno) não significa que Rogers estivesse falando de outra coisa ou estivesse errado. Com efeito, se o conceito de Rogers nos faz correr o risco de entender que o mesmo conteúdo passaria tal qual de um nível vivido para um sabido (como se o saber não tivesse influência nenhuma na própria constituição do vivido), o de Gendlin, por sua vez, não consegue dis-

14. Se bem que a fala secundária possa ser instrumento de uma integração, sem ser o cumprimento, se inserida num processo cujo sentido é a integração. É o caso de um conhecimento objetivamente formulado, sendo pronunciado ou atuando de alguma forma no decorrer de um processo pessoal e participando concretamente do dinamismo desse processo.
15. Uma discussão dos conceitos de Rogers encontra-se em Gendlin 1962, cap. 7.

Scanned with CamScanner

pensar uma referência a algo que é sentido, enquanto sentido, anterior, logicamente, ao simbolizado, e que equivale afinal ao que Rogers quer dizer com experiência [16].

16. O termo "experienciação" pode significar a experienciação a partir de pontos de vista diferentes, e por isso o modo de significar varia. Podemos elencar alguns desse modos de significar. Em primeiro lugar, podemos querer nos referir à experienciação *em si mesma considerada,* independentemente de sua interação com símbolos. Mesmo que ela só seja diretamente acessível *em* algum tipo de interação, posso querer me referir a ela em sua anterioridade lógica em relação a essa interação, e isso é útil porque mostra a relatividade de qualquer determinado tipo de simbolização. Ela aparecerá, então, pelo menos como passível dessa interação, passível de ser simbolizada. É nesse sentido que Rogers fala de experiência. Aqui eu a designo como um objeto de conhecimento e não como algo que eu possa sentir, uma vez que me refiro a ela enquanto anterior a qualquer simbolização (e nesse sentido é um construto, sem referencial empírico, como diz Gendlin). Em segundo lugar, ela pode ser considerada *enquanto simbolizada,* de qualquer modo que seja (e, portanto, não necessariamente por um conceito nem mesmo de forma verbal, mas sempre implicando uma referência direta). Aqui ela é visível, digamos, enquanto que no primeiro modo de significar não, justamente porque lá visamos ao que está além do símbolo. É nesse segundo sentido que o termo é usado mais freqüentemente por Gendlin, e é nesse sentido que equivale ao significado sentido enquanto sentido e para o qual podemos atentar para além do símbolo (é essa a focalização de Gendlin). Mas também aqui ela já traz consigo alguma especificação que é como um significado implícito (não ainda explícito porque não conhecido mas apenas sentido). Em terceiro lugar, teremos a *simbolização enquanto experiência.* O ato de simbolizar é, em si mesmo, uma experiência passível de ser vivenciada. E, aqui, experienciar e simbolizar são sinônimos, bem como experienciar e conscientizar. Nessa linha, poderíamos falar em instâncias superiores de simbolização, à medida que um ato de simbolizar é reflexivamente captado numa simbolização ulterior. Em quarto lugar, teríamos a experienciação como fluxo de mudanças, enquanto processo que evolui e se altera, enquanto está sendo levada adiante. É a vivência do processo que poderá se referir a determinados conteúdos ora como passados, uma vez que foram exatamente simbolizados e então superados, ora como a ser simbolizados, correspondendo à nova experienciação que surgiu no lugar da anterior já atualizada (adequadamente simbolizada) e que, portanto, é ainda vaga em termos de expecificação. Teríamos, por último, *o símbolo* em si mesmo considerado, independentemente da experiência que ele simboliza; e aqui já não podemos mais falar de experienciação mas somente de símbolo (como um objeto e, portanto, abstratamente). Penso que Gendlin usa o termo "experienciação" dentro de pelo menos esses quatro modos de significar: *ele não o usa apenas num modo,* o que não deixa de gerar uma certa confusão.

Scanned with CamScanner

Se, por outro lado, concebermos a autenticidade como sendo uma *relação* entre a experiência e a consciência (ou entre o significado sentido e os símbolos), estaremos falando de abstrações objetivadas e não de coisas (vivências) concretas, ou, caso contrário, mantendo a dualidade dos pólos dessa relação e, portanto, mantendo-os separados. Mas essa situação de separação é exatamente a que caracteriza a fala secundária e não, portanto, a experienciação plena ou a autenticidade que queremos caracterizar. E é isso precisamente (ou seja, a não-separação da experiência e da consciência) que, a meu ver, Rogers pretende garantir com sua formulação anterior. A autenticidade, então, não seria uma relação entre experiência e consciência mas uma *equação* mesmo, nesse sentido de que nela a experiência *se torna* consciente, os dois níveis funcionam juntos e sem que um substitua o outro, e não no sentido de um conteúdo idêntico que passaria de um nível para o outro (como Gendlin pretende que Rogers tivesse pensado).

Um outro ponto nessa discussão é que, para Gendlin, a experienciação é sempre consciente (uma vez que ela se constitui a partir de uma interação com os símbolos da consciência), enquanto que, para Rogers, a experiência é definida independentemente de sermos conscientes dela ou não (se bem que ela seja da ordem da consciência) [17]. Exatamente por ser definida assim é que ela fica sem um referencial empírico concreto: não sabemos como tocá-la ou onde exatamente ela está. E esta é outra crítica que Gendlin faz ao conceito de Rogers [18]. É nesse ponto que Rogers agradece a Gendlin o ter lhe dado esse referencial que procurava. Gendlin mostrou como podemos ter acesso a uma *vivência interior* que está além de nossas *formulações explici-*

17. Ver, por exemplo, o quadro que faz Puente 1978, 49, dessas diferenças entre Rogers e Gendlin. Em geral, apresentações como essa de Puente seguem o ponto de vista de Gendlin, e Rogers passa a ser visto sob a luz das críticas de Gendlin. A meu ver, essa luz, embora traga esclarecimentos, não é suficientemente compreensiva do ponto de vista de Rogers. E o que pretendo estar fazendo aqui é superar essa limitação, chegando a uma compreensão do que Rogers quer dizer, e que não fica totalmente dito com Gendlin.

18. "Diferenciaremos 'experienciação' do uso comum de 'experiência' em dois pontos: a) o termo 'experiência' é comumente um construto teórico enquanto que 'experienciação', no nosso sentido, refere-se diretamente a um fenômeno dado; b) O termo 'experiência' comumente significa conteúdos conceituais de alguma forma, enquanto que o termo 'experienciação' se refere ao significado *sentido* implícito e experienciado" (Gendlin 1962, 239).

Scanned with CamScanner

tas, prestando atenção ao *sentimento* enquanto tal, subjacente a essas formulações (ou ações), o qual tem um *significado implícito* [19]. É principalmente essa *via de acesso à experiência* que Rogers acata de Gendlin, *por ser prática*. Ela lhe permitirá, por exemplo, dizer, com Gendlin, que a empatia vem a ser um "ressaltar com sensibilidade o significado sentido que o cliente está experienciando" (cf. Rogers 1977, 72).

Creio poder dizer que para Rogers a experienciação é a vivência da experiência, sua conscientização ou simbolização, ou sua atualização de qualquer forma que seja. A experienciação plena corresponde à assunção da experiência a um nível superior de integração da pessoa (ou a um nível superior de integração da complexidade do organismo). E nesse nível superior a própria experiência, assim como a consciência e a comunicação, está transformada.

Acredito termos aqui um exemplo típico da necessidade de mudança no conceito conforme o ponto em que estamos da descrição do processo. O conceito de experiência não é o mesmo quando falamos dela no estado ou modo de ser inautêntico e quando falamos dela no estado ou modo de ser autêntico. E o mesmo vale para os conceitos de consciência e de comunicação se concretamente considerados. O conceito é determinado pelo ponto de vista.

Reconheço, entretanto, que, embora o pensamento de Rogers aponte para isso, em sua formulação ele é passível de uma leitura

19. Este texto de Rogers (1977, 72-3) exemplifica o conceito de experienciação de Gendlin de forma muito clara: "Num grupo de encontro, um homem vinha fazendo comentários vagamente negativos a respeito de seu pai. O facilitador diz: 'Parece que você está com raiva de seu pai.' Ele replica: 'Não, acho que não'. 'Quem sabe está insatisfeito com ele?' 'Bem, sim, talvez...' (dito sem muita convicção). 'Talvez você esteja decepcionado com ele'. Imediatamente o homem responde: 'É isto! *Estou* decepcionado pelo fato dele não ser uma pessoa forte. Acho que sempre estive decepcionado com ele, desde menino'". E Rogers comenta: "Em relação a que o homem está verificando a exatidão destes termos? Na opinião de Gendlin, com que concordo, ele as compara com o fluxo psicofisiológico em curso dentro dele, a fim de verificar sua exatidão. Esse fluxo é algo muito real, e as pessoas podem usá-lo como um ponto de referência. Neste caso 'raiva' não corresponde ao significado sentido; 'insatisfeito' está mais próximo, mas não é totalmente correto; 'decepcionado' corresponde exatamente, favorecendo um novo fluxo de vivências (de experienciações), como costuma acontecer".

Scanned with CamScanner

psicologizante, segundo a qual toda existência do homem (sua plenitude como pessoa ou sua atualização) já estaria pré-contida em seu íntimo. O trabalho da pessoa em direção a sua atualização, bem como o trabalho do educador ou do terapeuta como auxiliares do processo, consistiria apenas em desenterrar o tesouro, ou seja, em descobrir o escondido, como se o tornar-se plenamente pessoa não implicasse decisões mas apenas descobertas (que produziriam seus efeitos automaticamente). O que quero dizer é exatamente que o tipo de integração a que o conceito de autenticidade de Rogers faz referência não nos autorizaria a uma leitura desse tipo.

Podemos confirmar isso examinado um texto onde Rogers está falando sobre a função da consciência nos seres humanos, no contexto do processo evolutivo da espécie (no qual ele inclui a própria evolução da humanidade). Refere-se ele a uma "relação recíproca de causa e efeito" (Rogers 1983, 46). A consciência e aquilo de que ela é consciência são mutuamente causa e efeito. Por consciência devemos entender, como já vimos, não o mesmo que ciência ou saber mas um com-saber, ou um saber que se sabe, um dar-se conta. Aquilo de que ela é consciência não é, pois, simplesmente o objeto e sim o próprio organismo no ato de se relacionar com o mundo. Mas isso é a experiência, para Rogers. Aquela causalidade mútua significa, pois, que não apenas a consciência depende do organismo em ato, como também este depende da consciência. O organismo se torna um organismo humano com a consciência. O dar-se conta de si mesmo no ato da relação passa a integrar ou caracterizar o organismo no nível humano de evolução e, portanto, passa a caracterizar o tipo de relação que o define como humano bem como a própria experiência. O surgimento da consciência corresponde a um novo estado de complexidade do organismo e, portanto, a um novo tipo de relação com o mundo (que, aliás, é a relação na qual o mundo deixa de ser um mero suporte, como diz Paulo Freire, e se torna então mundo). E, à medida que Rogers considera o processo evolutivo também no interior da própria espécie humana, ele fala de possíveis outras dimensões da realidade, outros mundos a ser sucessivamente descobertos, que correspondem a outros estados de consciência (e a outros estados do organismo) e, pderíamos acrescentar, a outras formas de relação (ver Rogers 1983, todo o final do cap. 3). E isso como algo necessário para a sobrevivência do homem. Quer isto dizer que, não fossem esses passos evolutivos, dada a complexidade crescente das relações do organismo hu-

Scanned with CamScanner

mano com o meio, ele não poderia subsistir a não ser que se transformasse (levando para outro nível tudo que acumulou nos anteriores, mas agora existindo num nível totalmente outro de organização).

Isso que se diz da evolução da espécie se aplica também à busca de autenticidade. A autenticidade é um estado em que tudo fica diferente para o ser humano: sua consciência, sua experiência, sua comunicação, sua ação, seu organismo e até mesmo seu corpo. A fala autêntica é, pois, a fala que realiza um novo tipo de relação com o mundo e não simplesmente uma fala igual a qualquer outra só que expressando realidades íntimas do sujeito.

Gostaria de acrescentar dois comentários. Assim como não devemos conceber o conteúdo da experiência como algo fixo e definido que passaria tal qual para o plano iluminado da consciência, assim também não devemos conceber os conteúdos da consciência como acabados e prontos para passar para o nível da comunicação. Análoga interação existe entre o nível da comunicação e o da consciência. Nos relatos do grupo como os que vimos, fica muito evidente que a comunicação também molda a consciência. Como diria Merleau-Ponty, só sei o que penso quando o digo. É na audácia do dizer que me esclareço a mim mesmo (ainda que isso implique eventuais correções posteriores). Este é o primeiro comentário. O segundo não difere muito desse. Não somente devemos conceber uma interação entre esses três níveis, como também eles não precisam ser entendidos nesta ordem: experiência-consciência-comunicação; como se a autenticidade consistisse em resgatar conteúdos da experiência para a consciência e desta para a comunicação. Existe um fechamento do ciclo, unindo a comunicação com a experiência, formando uma espécie de sistema. E podemos ler esse sistema tomando qualquer um dos termos como ponto de partida. Teríamos, então, duas outras possibilidades. Uma, tomando a consciência como ponto de partida: e a ordem então seria: consciência-comunicação-experiência. Essa ordem seria até particularmente sugetiva para se entender o processo terapêutico de acordo com a metodologia proposta por Rogers. O cliente começa propondo, expondo, o que lhe vai pela consciência. É esse resgate da consciência no contexto da comunicação (com o terapeuta) que possibilita novas experienciações. Rogers coloca como condição para esse resgate um clima desprovido de ameaças ao autoconceito, o que é muito lógico, pois, havendo essa mudança, o indivíduo recai no desempenho a par-

Scanned with CamScanner

tir de papéis ou expectativas. As novas experiências desencadeadas, por sua vez, enriquecem a consciência (e cabe ao terapeuta facilitar também essa passagem, coisa que ele fará se não ficar preso ao tipo de construto ou modelo de organização da experiência com o qual se iniciou o processo como se ele fosse definitivo). A busca da autenticidade aqui começaria pela disposição de discutir suas significações ou intenções conscientes. A outra possibilidade seria a de tomar a comunicação como ponto de partida. A ordem, então, seria: comunicação-experiência-consciência. Nesse caso, trata-se de permitir vivenciar, sentir, dando-se conta desse sentir, o que o viver concreto (minha relação com o mundo, meu agir, minha prática, minha comunicação, enfim) me traz. Trata-se de resgatar, ao nível da experiência vivida, os significados implícitos de nossa ação, para que possam então ser elaborados ao nível da consciência ou do pensamento. Conceber a busca da autenticidade a partir desse ponto seria particularmente interessante para se compreender o processo educativo [20]. Será somente à medida que acreditarmos nessa reação total ao viver, dermos crédito a ela como reação ao conjunto de nossas relações com o mundo (relações no meio das quais estamos envolvidos e nos definimos, queiramos ou não), que caminharemos em nossa integração ou que poderemos elaborar (ou pensar) de uma forma que nos diga respeito integralmente e não apenas diga respeito ao desempenho requerido para a obtenção de uma recompensa (nota ou emprego futuro, por exemplo, ou qualquer outro aspecto parcial de nós mesmos). A autenticidade aqui começaria pela possibilidade criada de se vivenciar os feedbacks que a ação produz para nós.

A busca da autenticidade, do ser o que somos realmente, pode começar tanto por um resgate de porções mais extensas de nossa experiência para a consciência e comunicação, por um resgate da totalidade da consciência para a comunicação (e daí gerando novas experiências), quanto por um resgate da totalidade concreta da ação-comunicação (de nosso estar no mundo) para a experiência (ou vivência plena da experiência), e daí para novas elaborações e decisões. Qualquer um desses pontos de partida visa, na realidade, a que se chegue

20. Entendido como algo mais que aprendizagens mecanizadas. Rogers distingue a aprendizagem mecanizada e a aprendizagem significativa, numa distinção que corresponde àquela entre a educação bancária e a educação problematizadora, de Paulo Freire.

Scanned with CamScanner

a um estado de integração em que esses níveis, até então mais ou menos desagregados, não só se relacionem mas até se confundam. *Na pessoa em pleno funcionamento* — como gosta de dizer Rogers quando quer apontar para a meta — *sua experiência é sua consciência* (e é por isso que falamos então de experiência não mais qualquer mas plena e de consciência, já não no sentido de um prestar atenção reflexivo a algo outro, que pelo fato mesmo se torna distante), *e sua consciência é sua comunicação* (e é por isso que falamos agora de uma comunicação que cumpre ou efetua nosso ser no mundo e não de uma simples comunicação semântica). Tudo isso se dá no ato único de viver, que é então o ato de se relacionar com o mundo, já não apenas de uma relação adaptativa mas de uma relação criativa ou, como diz Paulo Freire, de transformação do mundo (e de nós mesmos, nesse processo).

6.

Alguns comentários finais. Aquela dualidade de atitudes de Rogers de que falávamos na introdução deste capítulo (uma atitude objetiva que se expressa nos moldes do positivismo em que foi formado, convivendo com uma atitude subjetiva que aparece em sua prática profissional e nos relatos pessoais) não deixa de nos fazer pensar que Rogers não pertence totalmente àquela família de modo de pensamento na qual aqui colocamos Merleau-Ponty, Buber e Paulo Freire. Há algo em comum no modo de pensar desses três autores. Rogers não é totalmente estranho a isso, mas, digamos, também não é um parente muito próximo dessa família. E creio que o ponto principal que os diferencia é que Rogens não se coloca francamente no contexto da intencionalidade como ambiente no meio do qual se desenrola todo seu pensamento, como o fazem os outros. E creio que a mesma coisa se poderia dizer de Gendlin. Daí algumas dicotomias, como aquela entre objetividade e subjetividade ou entre interno e externo, indivíduo e coletividade; ou então o esforço que neles vemos para superar aquelas dicotomias [21], esforço esse que seria desnecessário se, desde,

21. Um bom exemplo disso é a evolução do conceito de "sentimento" em Gendlin. No artigo mais recente ("The client's client" — Gendlin 1984, 76-107), ele evita o conceito para designar a experiência, dizendo que sentimento pode nos fazer concentrar no que é *intenso*, enquanto que a intensidade não é o mais característico mas sim uma certa *sutileza*. E

Scanned with CamScanner

o início, já se colocassem fora dela. Se, por um lado, Rogers dialoga mais facilmente com os cientistas, devido a seu estilo positivista, por outro, esse mesmo estilo cria aquelas dificuldades que fazem sentirmos a ele como um tanto estranho ao grupo dos outros três autores [22].

Se o trouxemos aqui, entretanto, não foi tanto para explorarmos essas diferenças de pensamento (o que, sem dúvida, seria interessante) mas para, apesar delas, com ele acrescentarmos um aspecto ao nosso tema, que nos parece importante a essa altura de nossa reflexão. E esse aspecto é que o movimento em direção à autenticidade (instrumentalizado dentre outras coisas pela fala autêntica) é um movimento que *envolve o ser*. É a pessoa que se transforma e não apenas um aspecto acidental ou exterior a ela. Concebermos esse movimento em termos de algo acidental ou periférico, o essencial permanecendo idêntico, não descreve o processo a que visamos. Acreditamos que isso se depreende do pensamento de Rogers. Penso que posso expressar essas considerações através dos pontos seguinte:

1. A autenticidade não é uma qualidade nova que acrescenta alguma coisa ao que em si mesmo já está constituído, mas é a própria atualização de um potencial.

2. Nessa atualização o ser humano se transporta inteiro para um nível superior de complexidade e funcionamento, no qual nossos critérios de compreensão também têm de ser outros.

3. A não-ocorrência de alguma atualização é que gera, quanto a isso, situações em que a experiência, a consciência e a comunicação podem ser concebidas em separado.

4. Nesse novo nível de complexidade, o que existia em separado no nível anterior (e que só agora pode ser visto com mais clareza

---

assistimos ao esforço de Gendlin para descrever essa sutileza, que, no fundo, é o caráter intencional da experiência. Não é o sentimento em si que interessa, em seu *grau*, mas o fato de que ele é sentimento ou sentido *de algo* e, portanto, o que se busca é o sentido para o qual aponta. É, pois, o sentimento enquanto intenção o que o coloca fora de si mesmo. Mas isso é difícil de ser expresso nos moldes positivistas, em que cada coisa é o que é.

22. Mas isso mesmo evidencia a necessidade de um método fenomenológico para a pesquisa psicológica, coisa que Rogers até faz, mas não no momento por ele considerado como científico de seu trabalho e sim quando ele está preparando hipóteses a ser testadas.

Scanned with CamScanner

como separação) existe aqui integrado. A pessoa plena não apenas sente, e sabe, e pensa, e age: ela *é por inteiro*. E *é em processo*. Por isso, apesar dessa integração, ela se manifesta sucessivamente.

5. Também seu ser interior e seu ser de relação não podem ser separados, se considerados em sua concretude (só o podem à custa de abstrações). A interioridade humana é uma abertura, e é na relação que se encontra o espírito, diria Buber.

6. A fala autêntica está muito além de ser uma fala que revela o íntimo já anteriormente existente. Ela é uma fala de *síntese*, que *efetua* o estar sendo da pessoa. E é por isso que a revela no fundo de suas possibilidades. Ela não apenas declara: ele realiza, opera.

7. Ajudar alguém a se aproximar da autenticidade supõe semelhante capacidade de síntese (pelo menos no que diz respeito àquela relação de ajuda, diz Rogers). Isso vale tanto para o educador quanto para o terapeuta.

8. Perspicazes considerações objetivas sobre o psiquismo humano ou sobre a estrutura social, embora tenham um valor instrumental, não são o essencial dessa ajuda. Podem mesmo ser usadas como obstáculo a ela.

9. A busca da autenticidade é uma busca existencial, no sentido que envolve o ser todo e não uma parte apenas. Não é uma busca apenas intelectual, ou moral, ou corporal, por exemplo, embora inclua todas essas dimensões.

A expressão desses fatos é difícil, e a linguagem às vezes se torna deficiente. Mas é para isso que, a meu ver, aponta Rogers.

Scanned with CamScanner